



Consonanze 11.1

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

I



Anantaratnaprabhava

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

I

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.1

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

INDICE

VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive
Veda e Iran antico, lingua e grammatica
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*
Therī-apadāna-s
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*
Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*
concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*
centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

VOLUME SECONDO

Filosofie

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per
una tassonomia del fenomeno onirico*
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento
di Vasubandhu*
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosā e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal
Vyaktiviveka di Mahimabhaṭṭa*
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed
estetica indiana*
Mimma Congedo, PhD
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

Palazzi, templi e immagini

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

Tra ieri e oggi. Letteratura e società

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 *«Only consideration is a good girl». Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

Studi sul Tibet

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Alla ricerca del divino:
figure ascetiche e modelli sapienziali
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica

Paola Pisano

1. *Premessa*¹

Le considerazioni seguenti riguardano particolari analogie tra il rapporto con la divinità di alcune figure ascetiche della tradizione vedica e il modello religioso rappresentato nell'*Ippolito* di Euripide (428 a. C.). L'omonimo protagonista, dedito al servizio di Artemide, la vergine arciera dea della caccia, ha con lei un rapporto confidenziale ed esclusivo che egli riconduce alla saggezza intellettuale (*σωφροσύνη*), da cui discende il suo stile di vita, condiviso da un gruppo di seguaci devoti alla dea. Il suo senso di prossimità al divino, "poco ortodosso"² nella tradizione greca dove prevale l'idea della distanza tra uomo e dio, richiama aspetti peculiari dell'attitudine religiosa che si incontra nelle *Samhitā* vediche, nel *brahmacārīn* di AVŚ II.5, nel *kesīn* di R̥V 10.136 e nel *vrātya* di AVŚ 15, figure da sempre ritenute estranee, almeno in parte, alla cultura brahmanica ortodossa.³ Esse si caratterizzano per la conoscenza e la saggezza intellettuale (*medhā*), grazie a cui acquistano una posizione di rilievo accanto agli dèi, fino a dividerne, in certi casi, la condizione immortale.⁴ La distanza sociale e spazio-temporale, la differente prospettiva ideologica e la diversità dei generi letterari nei testi considerati suggeriscono prudenza, ma non precludo-

1. Un grazie sincero a Cinzia Pieruccini che mi ha proposto di scrivere questo contributo, e agli amici Daniela Boi, Antonio Carlini, Livia Fasola, Bonaria Lai, Donatella Lissia, Edelweis Saccani che ne hanno discusso alcuni aspetti. La mia gratitudine per Tiziana Pontillo non si limita alla disponibilità squisita con cui condivide i problemi del mio lavoro, ma riguarda tutto quello che imparo dalle sue impostazioni critiche e metodologiche. Naturalmente la responsabilità di qualsiasi errore è soltanto mia.

2. Il termine si riferisce, in senso lato, a un ideale estraneo alle convenzioni religiose riconosciute in Atene al tempo di Euripide. Il concetto di ortodossia come fede in verità rivelate, la cui osservanza è garantita da una casta sacerdotale, è estraneo alla religione greca.

3. Secondo la concezione del brahmanesimo, non è l'uomo che va verso la divinità, ma è la divinità che, richiamata o costretta attraverso il sacrificio rituale officiato da sacerdoti intermediari, scende dall'alto concedendo benefici e protezione.

4. Ho ipotizzato alcuni confronti tra personaggi del *Mahābhārata* e figure di sapienti greci che diventano divinità in una comunicazione su *Testi dell'India e della Grecia antica a confronto: devozione, eroismo e divinizzazione al femminile*, presentata al convegno dell'AISS (Bologna 27-28 marzo 2015).

no, in linea teorica, un confronto, in quanto un archetipo indoeuropeo comune può perlomeno essere postulato all'origine delle due tradizioni culturali in cui sono fiorite rispettivamente istituzioni, attitudini religiose e ideologie che qui si propone di leggere in parallelo.

2. *Rapporto con la divinità e saggezza intellettuale: il modello religioso dell'Ippolito*

2.1. La tragedia, composta quando ad Atene infuriava la peste, tratta il problema del rapporto uomo-divinità (v. 1102ss.) attraverso la vicenda di Ippolito,⁵ principe intellettualmente brillante, colto⁶ e indifferente alle attrattive del potere (v. 1010ss.). Egli ha con Artemide un legame più che umano, percorre con lei la foresta eliminando gli animali feroci, addestra cavalli, eccelle nelle gare dei carri e si definisce il suo cacciatore e il suo auriga. Virtuoso e puro in coerenza con la sequela della dea, considera naturale la sua castità che è atteggiamento intellettuale, prima ancora che condizione fisica:

Da una cosa proprio io sono immune, la colpa che tu mi rinfacci; infatti il mio corpo è, fino a questo momento, puro. Non conosco nulla del sesso, ne ho solo sentito parlare, ho visto alcuni dipinti e neppure mi interessa guardarli: la mia anima è vergine (vv. 1002-06).

2.2. Quando entra in scena con i suoi seguaci al ritorno dalla caccia, Ippolito, prima di condividere il pasto comune (v. 109s.), celebra un rito in onore di Artemide, la loro protettrice (v. 60). Cantano insieme un inno di lode, poi egli offre alla dea una corona presentandosi come uno dei fortunati possessori della *σωφροσύνη* cui riconduce la purezza e l'agire corretto e pio:

Ti porto, signora, questa corona da me intrecciata in un prato incontaminato [...] dove non è mai arrivato il ferro [...]. Possono raccogliere ciò che vi cresce solo coloro che, senza averlo appreso da un maestro, hanno la fortuna di avere nella natura il

5. Figlio di Teseo, re di Atene, e di un'Amazzone, Ippolito, educato da Pitteo, il saggio re di Trezene suo bisnonno, disprezza Afrodite e non ha relazioni sessuali. La tragedia nasce appunto dal fatto che la dea dell'amore, non tollerando il disconoscimento del proprio potere, si vendica suscitando nella moglie di Teseo, Fedra, una passione incontrollabile per il figliastro. Ne deriva la morte per entrambi: la nutrice della regina, convinta di aiutarla, ne rivela la passione al giovane che prova orrore, anche se giura di mantenere il segreto. Fedra si uccide e lascia uno scritto accusandolo di averle usato violenza. Teseo crede alla colpevolezza del figlio, gli impone l'esilio e invoca contro di lui la maledizione fatale del proprio genitore divino Poseidone.

6. Ippolito legge testi orfici (v. 954), conosce la retorica (v. 986ss.), suona la lira (v. 1135s.).

sano pensare (τὸ σωφρονεῖν) verso tutto sempre. Alla gente comune (κακοί) non è lecito (vv. 73-81).

Il σωφρονεῖν (condizione di coloro i cui *phrenes* sono sani), che è termine connotato intellettualmente nel linguaggio filosofico del tempo,⁷ non ha nell'*Ippolito* un significato univoco. Se a volte designa la virtù in senso lato o specificamente la castità,⁸ in altri contesti significativi,⁹ come nel passo sopraccitato,¹⁰ si riferisce alla saggezza intellettuale che è alla base dell'agire bene in ogni campo. Ciò richiama il pensiero di Socrate per il quale σωφροσύνη è conoscenza del bene considerata sotto l'aspetto della saggezza pratica: conoscere il bene significa compierlo e di conseguenza essere felici.¹¹ Al contrario, la σωφροσύνη di Ippolito, che pure corrisponde al sano pensare e si traduce nell'agire bene in ambito religioso e morale, non ha come risultato la felicità.¹²

2.3. La σωφροσύνη – che si trova nella natura, non è insegnata e riguarda tutto sempre – consente al privilegiato che la possiede di vivere con la divinità:

Cara signora, accetta dunque questa corona dalla mia mano pia (εὐσεβής) per i tuoi capelli d'oro. Io solo infatti ho questo privilegio tra i mortali, sono con te e scambio parole, ascolto la tua voce, anche se non posso vedere il tuo volto. Possa io curvare verso il fine (τέλος) della vita così come l'ho cominciata (vv. 82-87).

Stare insieme con Artemide significa avere un dialogo con lei: è una unione a cui manca solo la percezione visiva. Ippolito, che è iniziato ai misteri eleusini (v.25) e sembra seguace dell'orfismo (v. 952ss.),¹³ probabilmente aspira alla visione della

7. Crizia lo usa per indicare il γνῶθι σαυτόν. Cf. Pl., *Chrm.* 164d.

8. Cf. v.413; v.433; v.667; v.949; v.1007.

9. Euripide sfrutta ampiamente la polisemia del termine. La nutrice, ammettendo di aver sbagliato nel rivelare a Ippolito l'amore di Fedra, dice (v. 704) di non aver pensato e agito assennatamente: οὐκ ἐσωφρόνουν ἐγώ. Cf. Martina 1975, 112. Fedra cerca invano di vincere la passione con sagge riflessioni (τῷ σωφρονεῖν v. 399), e quando si uccide accusa Ippolito perché impari a non essere superbo e a pensare in modo sano (σωφρονεῖν μαθήσεται v. 731). Ippolito, a sua volta, dice che Fedra, benché incapace di esercitare la virtù, uccidendosi ha pensato e agito in modo sano (ἐσωφρόνησεν οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν v. 1034). Fedra, che può distruggere la sua passione solo distruggendo se stessa (v. 400ss.), e Ippolito concordano dunque sul fatto che il suicidio è un bene, data la situazione. È una convergenza intellettuale notevole tra i due antagonisti che in questa tragedia non si incontrano mai.

10. Cf. Porro 1997, 338ss. e la bibliografia citata.

11. Pl., *Prt.* 352b-c. Cf. Sassi 2015, 145ss.

12. Sulla critica di Euripide alla tesi socratica vedi Snell 1948, 125-34; Carlini 1965, 205ss.; Di Benedetto 1971, 5-23; Paduano 2000, 255s.; Sassi 2015, 151.

13. L'orfismo riconosce l'affinità tra uomini e numi, richiede purezza morale e considera l'immortalità conseguenza dell'unione col dio. Cf. Guthrie 1952, 238; Barrett 1964, 172-3; Pugliese Carratelli

dea e all'immortalità,¹⁴ e con la metafora del carro che curva verso la meta rappresenta la sua vita come una corsa che tende a raggiungere quell'obiettivo. Certo egli non ha dubbi sulla sua condizione privilegiata e sulla sua εὐσέβεια. L'enfasi posta sull'intimità con la dea e sulla purezza e il suo considerarsi quasi in aura di divinità contrastano nettamente con la saggezza delfica che richiede all'uomo la consapevolezza dell'abisso che lo separa dagli dèi.¹⁵ Ippolito appare superbo ed è criticato da Fedra e da un anziano servitore (v. 93ss.),¹⁶ ma è soprattutto Teseo che, davanti al cadavere della moglie, in preda all'ira, demolisce il modello religioso e morale del figlio definendolo discepolo di Orfeo e impostore pericoloso per la società ateniese:

Tu dunque convivi con gli dèi come uomo superiore? Tu casto (σώφρων) e immune da vizi? [...]. Continua a darti arie e incanta la gente con la tua dieta vegetariana e, tenendo come maestro Orfeo, folleggia onorando il fumo di molti scritti [...].¹⁷ Bisogna fuggire le persone come te. Lo dico a tutti: cercano di irretire con grandi discorsi macchinando infamie (vv. 948-57). La tua pretesa di santità (τὸ σεμνόν) finirà col distruggermi (v. 1064). Ti sei sempre esercitato (ἡσκησας) nel venerare te stesso (v. 1080).

3. Rapporto con la divinità e saggezza intellettuale nella tradizione vedica non ortodossa

3.1. La saggezza intellettuale elitaria cui Ippolito riconduce la propria religiosità richiama, come si è anticipato nella premessa, la relazione con la divinità derivante dalla conoscenza esoterica, in figure ascetiche incluse nelle fonti vediche più antiche, come il *brahmacārīn*, il *keśīn* e il *vrāṭya*,¹⁸ e in altre descritte in testi vedici più

2001, 104ss.

14. Cf. Blomqvist 1982, 409: «He is characterized by what is most aptly described as an intermediate position between gods and men and by a striving to raise himself from one world to the other. He deliberately seeks the divine company of Artemis, although this badly befits a mortal and earns him some sarcastic remarks from Afrodite». Secondo Zeitlin (1996, 414) la scelta di Artemide da parte di Ippolito esprime anche il suo desiderio di condividerne l'immortalità.

15. Cf. S., *Aj.* 127-33, un passo a cui Euripide forse allude: «[...] non dire mai una parola superba contro gli dèi e non vantarti, se sei superiore ad altri per forza fisica o per ricchezza: basta un giorno per abbattere tutte le cose umane e per innalzarle di nuovo. Gli dèi amano i saggi (σώφρονες) e odiano la gente comune (κακοί)».

16. Il servitore, che lo invita a non trascurare Afrodite, sembra attribuire il rifiuto verso la dea anche ai suoi seguaci (v. 114s.).

17. Allusione ai testi orfici di cui Euripide è attento lettore. Cf. E., *Alc.* 966ss.

18. Gli studi, a partire dalla monografia di Hauer (1927, 297-338), ne riconoscono aspetti comuni, riconducibili alla stessa tipologia di base (Heesterman 1964, 25), e ne evidenziano la storia differente per cui vengono ora emarginati, come i *vrāṭya* (cf. Candotti-Pontillo 2015 e la bibliografia ivi citata),

recenti, in particolare in alcuni *Brāhmaṇa* del *Sāmaveda* connessi da tempo con la storia dei cosiddetti *vrātya* e dunque al di fuori dell'ortodossia brahmanica.

3.2. Sembra significativo che, in alcuni inni dell' *Atharvaveda*, i *brahmacārīn* siano connotati come possessori di *medhā*, la saggezza/potere intellettuale dei *ṛṣi*, dei *ṛbhu* e degli *āsura*, entità divine con funzioni sapienziali come la produzione di formule poetiche (Kajihara 2002, 68). In AVŚ 6.108.1-2 la *medhā* viene prima di tutto (*prathamā*), arriva attraverso i raggi del sole (*sūryasya raśmībhiḥ*),¹⁹ è degna venerazione (*yajñīyā*); i *brahmacārīn* hanno cominciato a berla (*prāpitā brahmacārībhiḥ*) e ne sono, quindi, imbevuti. La *medhā* possiede il *brāhman* (*brāhmaṇvatī*) ed è mossa dal *brāhman* (*brāhmajūtā*); ne appare dunque distinta e sembra consistere non nel possesso di contenuti specifici, ma in una capacità divina di conoscere, pensare e agire che si colloca all'interno.²⁰ In AVŚ 11.5.24cd-26 la *medhā* è menzionata accanto al *brāhman*, insieme con *vāc*, *mānas*, *hṛdaya* e vari organi di senso che sono generati (*jan-*), collocati al loro posto (*klp-*) e auspicabilmente posti (*dhā-*) dentro l'uomo. In AVŚ 6.133.4 si chiede alla *mékhalā* (cintura), per i *brahmacārīn*, che la *medhā* venga posta dentro: *no [...] ā [...] dbehi*, alla lettera 'poni in noi', insieme con il pensiero (*matī*), l'ardore ascetico (*tāpas*) e gli organi di senso (*indriyā*), cioè le proprietà che rendono il *brahmacārīn* idoneo a una missione intellettuale e quindi all'altezza di occupare una posizione elitaria nella società vedica.²¹ Ardore ascetico e conoscenza sono strettamente connessi (Kaelber 1981, 82) nell'impegno del *brahmacārīn*, che coltivando e conoscendo il *brāhman* lo fa esclusivamente proprio: *tāt kévalam kṛṇute brāhma vidvān*.²² L'appropriazione del *brāhman* derivante dalla conoscenza implica l'unione con la divinità, in una prospettiva che sembra richiamare il modello religioso dell'*Ippolito* e la concezione orfica.

3.3. Impegno nel culto del *brāhman* e unione con gli dèi sono menzionati in RV 10.109.5 (=AVŚ 5.17.5) insieme al servizio svolto dal *brahmacārīn*:

Colui che coltiva il *brāhman* si muove servendo come un servitore: egli diventa membro del consorzio divino. Per mezzo suo Bṛhaspati ritrovò sua moglie, che era

ora recuperati e valorizzati da parte della società brahmanica come i *brahmacārīn*. Cf. Kajihara 2002, 371ss.

19. I raggi del sole hanno una funzione comparabile in contesti sapienziali greci. Cf. Parm. fr. 1. 9.

20. AVŚ 6.108.3. La *medhā* è connessa ai *ṛṣi bhūtakṛt* ('fattori di esseri'). Cf. Kajihara 2002, 64,

n. 34.

21. Cf. Kajihara *ibid.* 48; 142.

22. AVŚ 11.5.10. Cf. Mayrhofer 1956, 267.

stata portata via da Soma, dal momento che [voi avete trovato] il cucchiaino sacrificale (=la lingua), o dèi.²³

Anche se non è detto esplicitamente a chi il *brahmacārín* presti il suo intenso servizio, è chiaro che egli diventa dio e che Bṛhaspati grazie a lui ritrova la propria moglie, identificabile probabilmente con il linguaggio.²⁴ Si può pensare perciò a un servizio e/o a una collaborazione del *brahmacārín* nei confronti del dio Bṛhaspati.

3.4. Conoscenza e condivisione della vita divina sono peculiarità del *keśin* e del *vrātya*. Il *keśin*, asceta silente (*mūni*) dai lunghi capelli (R̥V 10.136), ha un corpo di uomo, ma si slancia nello spazio a cavallo del vento quando gli dèi entrano in lui, è amico di ogni divinità e in particolare di Vāyu e beve familiarmente dalla coppa insieme con Rudra.²⁵ La sua figura, verosimilmente identificabile col sole, è associata alla luce e alla conoscenza²⁶ e sembra anche dotata di una capacità cognitiva specifica in quanto muovendo lungo il percorso degli animali selvaggi conosce gli intenti delle Apsaras e dei Gandharva.²⁷

3.5. Il *vrātya*, asceta consacrato e membro di un gruppo solidale di giovani guerrieri, in AVŚ XV è detto più volte ‘colui che sa’ (*yá evāṃ véda/vidvān*).²⁸ Conoscendo la via degli dèi può indicarla ad altri²⁹ e con l’ascesi³⁰ e la conoscenza acquista una posizione preminente tra gli dèi, fino a diventare divinità suprema (*ekavrātya*) e ad assumere il ruolo di Indra.³¹ In alcuni *Brāhmaṇa* del *Sāmaveda* tutti i componenti di una schiera di *vrātya* ottengono lo *status* divino come risultato di una spedizione

23. *brahmacārī carati véviśad viśaḥ sá devānāṃ bhavaty ékam āngam / téna jāyām ānu avindad bṛhaspātīḥ sómena nītām jubvām ná devāḥ*.

24. Sull’interpretazione di R̥V 10.109.5 vedi Kajihara 2002, 40; Neri–Pontillo 2015, 160s. e la bibliografia citata. In AVŚ 6.133.3 si parla di servizio del *brahmacārín* a Yama. Cf. Kaelber 1978, 56; Kajihara, *ibid.* 42.

25. R̥V 10.136.7: [...] *keśī viśāsya pátreṇa [...] rudrēṇāpibat sabá*.

26. R̥V 10.136.1: *keśī viśvāṃ svár dṛśé keśídām jyótir ucyate*, ‘il *keśin* [consente] che ognuno veda il sole; questa luce è chiamata *keśin*’.

27. R̥V 10.136.6. Cf. Dore 2016, 201.

28. Cf. Dore 2015b, 36-38.

29. In AVŚ 15.12.5 chi ospita il *vrātya* sapiente e compie l’offerta con il suo permesso conosce la via degli dèi (*devayāna*) e si salva. Cf. Pontillo 2007, 454ss.; Pontillo forthcoming.

30. In AVŚ 15.3.1-3 il *vrātya*, dopo essere rimasto in piedi un intero anno, si fa portare dagli dèi un trono: *sá samvatsarām ūrdhvó ‘tiṣṭhat tām devá abruvan vrātya kíṃ nū tiṣṭhasīti / só ‘bravid āsandīm me sám bharantv iti / tásmāi vrātyāyāsandīm sám abbaran*, ‘egli rimase un anno dritto in piedi; gli dèi gli dissero: *vrātya*, perché stai ancora in piedi? / Egli disse: Mi portino insieme un trono / Per questo *vrātya* portarono insieme un trono’.

31. AVŚ 15.1.5-6. Cf. Hauer 1927, 306ss.; Candotti–Pontillo 2015, 193. Dore 2015a, 70.

ne vittoriosa.³² In PB 17.1.10 tutto il gruppo dei *vrātya* è collocato tra le divinità da Agni, il dio che concede le ricchezze (*dravinodā*).³³ In JB 2.221-226 i *vrātya*, che hanno la stessa natura del loro leader, una specie di *primus inter pares*, muovono insieme come fuochi e al termine dell'impresa, celebrato il sacrificio comune (*vrātyastoma*), diventano divinità tra le divinità e vengono indicati come "Keśīni". Il loro numero, trentatré, coincide con quello effettivo degli dèi.³⁴ Si tratta, probabilmente, della divinizzazione di uomini che si distinguono per eroismo e per sapienza in quanto esperti di riti religiosi.

3.6. I gruppi di *vrātya* guidati da un leader appartengono alla tipologia dei cosiddetti *Männerbünde*, associazioni maschili di carattere militare e religioso, presenti con molte varianti in diverse culture indoeuropee.³⁵ Nell'India vedica essi hanno un corrispettivo sul piano divino nei Marut, la schiera benefica che accompagna Indra portando nel mondo pioggia e fertilità.³⁶ In PB 17.1.1 si dice che gli dèi andarono al cielo, lasciando sulla terra i Daiva che conducevano la vita dei Vrātya e che i Marut offrirono loro il *vrātyastoma* per raggiungerli.³⁷ Nel ṚV i Marut sono 'nati allo stesso tempo',³⁸ 'coetanei' (*sāvayasah*),³⁹ nessuno di loro è il più vecchio (*ajyeṣṭhāḥ*), il più giovane (*ākanisṭhāsah*) o il mediano (*amadhyamāsah*).⁴⁰ Lo stesso Indra, il loro leader menzionato nella *Taittirīyasambhitā* in un carme di vittoria,⁴¹ sarebbe, secondo Bollée (1981, 187), loro coetaneo.

L'essere coetanei è peculiarità del gruppo scelto e moralmente ineccepibile (v. 997) di giovani devoti ad Artemide che condividono la vita di Ippolito. Egli si rivolge loro come un leader, usa sempre l'imperativo (v. 58, v. 108, v. 1099) e li chia-

32. Al ritorno da una spedizione, compiuta da gruppi diversi in competizione tra loro, si celebra il sacrificio cui segue la ricomposizione dei contrasti, la divisione del bottino, il pasto comune. In una certa fase dello sviluppo sociale, questi gruppi attuano spedizioni a scopo di razzia a vantaggio della comunità per sopperire alle difficoltà economiche. Cf. Falk 1986, 51-54.

33. Cf. Candotti–Pontillo 2015, 187.

34. Cf. Dore–Pontillo 2013, 47-50; Candotti–Pontillo *ibid.* 197ss. Pontillo forthcoming.

35. Cf. Eliade 1975, 10-25; Bollée 1981, 172 ss.; Falk 1986, 13-28.

36. Cf. Falk *ibid.* 64 s.

37. Cf. Pontillo 2007, 457; Candotti–Pontillo 2015, 189ss.

38. *sākām jātāḥ* (ṚV 5.55.3). In ṚV 5.57.4 sono 'gemelli'. Cf. Renou 1962, 5. In ṚV 5.56.5 sono 'cresciuti insieme' (*sāmuḥṣitāḥ*).

39. ṚV 1.165.1.

40. ṚV 5.59.6.

41. TS 3.5.3: *agninā devēna pṛtanā jayāmi* [...] *pūrvajān bhrāṭṛvyān* [...] *indrena devēna pṛtanā jayāmi* [...] *sahajān viśvebhīr devēbhīḥ pṛtanā jayāmi* [...] *aparajān* [...], 'Con Agni schiaccio i nemici nati prima di me, con Indra quelli nati insieme con me, con tutti gli dèi quelli nati dopo di me'. Cf. Keith 1967, 280.

ma ‘compagni’ (ὄπαδοί)⁴² e ‘coetanei’ (ὁμήλικες).⁴³ Quando viene esiliato ordina di accompagnarlo e loro lo seguono solidali, come conferma un messaggero che pure indica i compagni di Ippolito come ‘coetanei’.⁴⁴ Il termine richiama la divisione secondo classi di età prevista da Licurgo per l’educazione degli Spartiati: ogni gruppo di ragazzi sceglieva al suo interno un capo che si distingueva per saggezza (τῶ φρονεῖν) e gli obbediva in tutto.⁴⁵ Uniti dalla religione, dalla solidarietà, dall’età e dalla vita comune, Ippolito e il suo gruppo potrebbero rientrare nella tipologia dei *Männerbünde*. Anche se si tratta di cacciatori che non fanno guerre o spedizioni a scopo di razzia, si può riconoscere un’analogia strutturale tra queste attività e la caccia collettiva⁴⁶ che elimina⁴⁷ gli animali feroci. La caccia come guerra contro le fiere, ὁ τῶν θηρίων πόλεμος, è, secondo Protagora,⁴⁸ alla base delle prime forme di aggregazione umana.

4. Conclusioni

Oltre ai gruppi di coetanei guidati da un leader, le affinità principali tra le figure considerate sembrano la ricerca del divino posta in essere da particolari uomini attraverso asceti e conoscenza e l’orgogliosa consapevolezza del rapporto privilegiato con gli dèi. È significativo che sia a σωφροσύνη che a *medhá*, intese come forme di saggezza intellettuale, venga attribuito un ruolo prioritario. La *medhá* è infusa dalla divinità non come scienza, ma come potere che sostiene l’impegno ascetico di una élite, così come il σωφρονεῖν di Ippolito è una capacità che non si apprende, ma è ottenuta in sorte (λαγχάνω) da pochi nella natura.⁴⁹

42. V.108. Il termine indica sequela (*DELG* s. v.), come *sakhi* (amico). Cf. Mayrhofer 1964, 413.

43. ‘Orsù, giovani di questa regione a me coetanei, [...] accompagnatemi fuori dal paese. Non vedrete nessun uomo più virtuoso (σωφρονέστερον) di me, anche se mio padre è di diversa opinione’ (vv. 1098-1101). Cf. v. 986s.

44. Il messaggero parla di un seguito innumerevole di amici e coetanei: [...] μυρία δ’ ὀπισθόπους / φίλων ἄμ’ ἔσται γ’ ἡλικίων <θ’> / ὁμήγουρις (v. 1179s.).

45. Plut., *Lyc.* 16.7ss. Cf. Manfredini-Piccirilli 1980, 261ss.; Bollée 1981, 187.

46. Cf. Eliade 1975, 24.

47. ἔξαιρεῖ (E., *Hipp.* 18). In Paus., 2.31.4 ricorre lo stesso verbo e si ipotizza che Ippolito abbia sterminato i lupi che infestavano il territorio di Trezene.

48. Cf. Pl., *Prt.* 322b.

49. Potrebbe essere dono degli dèi, come è detto nella *Medea*: σωφροσύνα, δῶρημα κάλλιστον θεῶν (E., *Med.* 635-36). Socrate parla del suo demone ora come di qualcosa avuto in sorte, ora come di un segno inviato dalla divinità. Cf. Sassi 2015, 164. Il fatto che in AVŚ 6.108 la *medhá* sia chiesta e ottenuta attraverso un rituale, mentre il σωφρονεῖν si trova nella natura di Ippolito, sembra differenza riconducibile alla prospettiva ideologica e al genere letterario: gli inni vedici insistono sull’acquisizione della *medhá* per esaltare chi la ottiene; per Euripide il naturale possesso della σωφροσύνη non impedisce al devoto una fine tragica.

Sono aspetti comuni anche la non ortodossia, la libera scelta della vita, la castità. Nella società che precede l'imporsi del brahmanesimo, l'impegno nel *brāhman*, che potrebbe implicare la scelta permanente della castità,⁵⁰ è paragonabile a quello di Ippolito nei confronti di Artemide (v. 87). In BŚS 18.24 il leader dei *vrātya* assume su di sé, e per tutto il gruppo, almeno temporaneamente, una serie di voti e di astensioni, tra cui si menziona quella dai rapporti sessuali con la moglie.⁵¹

La collaborazione paritaria e la vicinanza confidenziale alla divinità costituiscono un'affinità ulteriore tra il *brahmacārīn* di R̥V 10.109.5 che aiuta Br̥haspati, il *keśin* di R̥V 10.136.7 che beve insieme con Rudra, il *vrātya* di AVŚ 15.3.1-3 a cui gli dèi portano un trono, e Ippolito che collabora con Artemide come compagno di caccia (συγκύνναγος) e siede accanto a lei (σύνθακος),⁵² convinto di dividerne la vita divina. Anche se egli muore fra atroci dolori⁵³ senza ottenere né la visione della dea né l'immortalità, mentre il sapiente e l'asceta guerriero dei testi vedici raggiungono effettivamente la condizione divina, la diversità dell'esito non inficia l'analogia del modello. Ippolito infatti, convinto di essere superiore a tutti per σωφροσύνη e degno di venerazione come gli dèi (σεμνός) per i suoi meriti religiosi, non si aspetta di morire come gli altri uomini (vv. 1363-69). L'elogio che fa di se stesso in tutto il dramma tocca il punto più alto nel momento in cui, pur prendendo atto del suo tragico fallimento, ribadisce l'esemplarità del suo stile di vita.

Le analogie fin qui rilevate non sembrano attribuibili a uno schema universale di aspirazione a una sapienza superiore e a uno *status* divino, e potrebbero risalire, come per i fatti linguistici, le istituzioni e i modelli di eroismo,⁵⁴ a un archetipo indoeuropeo comune a entrambe le culture, riconducibile, almeno in parte, alle più antiche ondate migratorie di popolazioni indoeuropee che rivelano concezioni religiose differenti da quelle di altre ondate successive.⁵⁵ Non si possono peraltro escludere connessioni "recenti" (VI-V sec.) tra cultura iranica⁵⁶ e orfico-pitagorica⁵⁷ o contatti diretti,⁵⁸ in entrambe le direzioni, dovuti a viaggiatori ed eserciti. Euripi-

50. ChU 2.23.1. Cf. Olivelle 1996, 205; Pontillo 2016, 234-5, n.75.

51. Cf. Samuel 2008, 117-8; Candotti-Pontillo 2015, 182.

52. Cf. v.1093. Elena, in E., *Or.* 1637, è detta σύνθακος in quanto deve vivere immortale sedendo nelle profondità dell'etere accanto a Castore e a Polluce.

53. Il fatto che Artemide istituiva il culto di Ippolito in compenso delle sue sventure (v. 1423ss.), è una conclusione eziologica che lascia aperti i problemi sollevati dalla tragedia. Euripide riprende la tradizione su Ippolito dio della giovinezza virginale venerato a Trezene. Cf. Séchan 1911, 140.

54. Cf. Mc Grath 2004, 6.

55. Cf. Hauer 1927, 23; Bollée 1981, 191; Parpola 2015, 295-304.

56. Per i contatti tra Greci e cultura iranica, tramite a sua volta di quella indiana, cf. West 1993, 269-314.

57. Su influenze orientali e tradizione orfico-pitagorica cf. Karttunen 1989, 112s.

58. Sui problemi posti dal confronto fra *Mahābhārata* e miti greci cf. Alonso 2014, 13-91 e la premessa al volume di J. Bronkhorst.

de stesso suggerisce la complessità di queste connessioni quando, nel prologo delle *Baccanti* (vv. 13-20), descrive i percorsi compiuti da Dioniso per diffondere la sua religione:

Ho lasciato le terre ricche d'oro dei Lidi e dei Frigi, ho raggiunto poi le pianure della Persia battute dal sole e le cittadelle della Battriana e la fredda regione dei Medi e l'Arabia Felice e l'Asia tutta che si stende lungo il salso mare, con le sue città dalle belle torri in cui si addensano – commisti insieme – Greci e barbari. Poi sono giunto in questa città greca (Tebe).

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

1. *Fonti indiane*

- AVŚ = V. Bandhu (ed.), *Atharvaveda (Śaunaka) with the Padapāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, VVRI, Hoshiarpur 1960-62.
- BŚS = C. G. Kashikar (ed. and transl.), *The Baudhāyana Śrautasūtra*, Kalāmūlaśāstra Series 37, IGNCA–Motilal Banarsidass, New Delhi 2003, 4 vols.
- ChU = (*Chāndogya Upaniṣad*) V. P. Limaye, R. K. Vadekar (eds.), *Eighteen Principal Upaniṣads*, vol. I, VSM, Poona 1958.
- JB = R. Vira, L. Chandra (eds.), *Jaiminiya Brāhmaṇa of the Sāmaveda* (1955), MBLD, Delhi 1986.
- PB = (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa = Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*) A. Ch. Śastri, P. Śāstri (eds.), *The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa Belonging to the Sāma Veda with the Commentary of Sāyaṇācārya*, The Kashi Sanskrit Series 59, Krishnadas–Gupta, Benares 1935-1936, 2 vols.
- ṚV = N. S. Sontakke, C. G. Kashikar (eds.), *Ṛgveda-Saṃhitā with a Commentary of Sāyaṇācārya*, Vaidika Samshodana Mandala, Poona 1933-1951.
- TS = Albrecht Weber (hrsg. von), *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Indische Studien 11-12, Brockhaus, Leipzig 1871-1872.

2. *Fonti greche*

Euripides [E.]

- Alc.* = J. Diggle (ed.), *Alcestis*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- Baccanti* = E. R. Dodds (ed.), *Bacchae*, Oxford University Press, Oxford 1960².
- Hipp.* = W. S. Barrett (ed.), *Hippolytos*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Med.* = H. van Loy (hrsg. von), *Medea*, Teubner, Stuttgart–Leipzig 1992.
- Or.* = M. L. West (ed.), *Orestes*, Aris & Phillips LTD, Warminster 1987.
- Parmenides [Parm.] = H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Weidmann, Berlin 1951⁶.

- Pausanias [Paus.] = D. Musti (a c. di), *Guida della Grecia*, vol. II: *La Corinzia e l'Argolide*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1986.
- Plato [Pl.], J. Burnet (ed.), *Chrm. = Charmides; Prt. = Protagoras*, Tomus III, Oxford University Press, Oxford 1903.
- Plutarchus [Plu.], *Lyc. = Lycurgus*, M. Manfredini, L. Piccirilli (a c. di), *Le vite di Licurgo e Numa*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1980.
- Sophocles [S.], *Aj. = Ajax*, H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson (eds.), *Sophoclis Fabulae*, Oxford University Press, Oxford 1990.

Fonti secondarie e traduzioni

- Alonso 2014 = F. W. Alonso, *The Mahābhārata and Greek Mythology*, transl. by A. Morrow, Motilal Banarsidass, Delhi 2014.
- Barrett 1964 = si veda *Hipp.*
- Blomqvist 1982 = J. Blomqvist, *Human and Divine Action in Euripides' Hippolytus*, «Hermes» 110, 4 (1982), 398-414.
- Bollée 1981 = W. B. Bollée, *The Indo-European Sodalities in Ancient India*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 131 (1981), 172-191.
- Candotti-Pontillo 2015 = M. P. Candotti, T. Pontillo, *Aims and Functions of Vrātyastoma Performances. A Historical Appraisal*, in T. Pontillo et alii (eds.), *The Volatile World of Sovereignty. The Vrātya Problem and Kingship in South Asia*, DK Printworld, New Delhi 2015, 154-215.
- Carlini 1965 = A. Carlini, *Due note euripidee*, «Studi Classici e Orientali» 14 (1965), 205-209.
- DELG = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968-1980.
- Di Benedetto 1971 = V. Di Benedetto, *Euripide. Teatro e società*, Einaudi, Torino 1971.
- Dore 2015a = M. Dore, *The Pre-Eminence of Men in the Vrātya-Ideology*, in R. Leach, J. Pons (eds.), *Puṣpikā. Tracing Ancient India through Texts and Traditions. Contributions to Current Research in Indology*, vol. III, Oxbow Books, Oxford 2015, 49-70.
- Dore 2015b = M. Dore, *The Ekavrātya, Indra and the Sun*, in T. Pontillo et alii (eds.), *The Volatile World of Sovereignty. The Vrātya Problem and Kingship in South Asia*, DK Printworld, New Delhi 2015, 33-64.
- Dore 2016 = M. Dore, *Men's Relationship with Gods in the Vrātya-Culture*, in S. Bindi, E. Mucciarelli, T. Pontillo (eds.), *Cross-Cutting South Asian Studies. An Interdisciplinary Approach*, DK Printworld, New Delhi 2016, 199-223.
- Dore-Pontillo 2013 = M. Dore, T. Pontillo, *What Do Vrātyas Have to Do with Long-Stalked Plants? Darbha, Kuśa, Śara, and Iṣikā in Vedic and Classical Sources*,

- «Pandanus '13. Nature in Literature, Art, Myth and Ritual» 4, 1 (2013), 35-61.
- Eliade 1975 = M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris 1970, trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, trad. di A. Sobrero, Ubaldini, Roma 1975.
- Falk 1986 = H. Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, Hedwig Falk, Freiburg 1986.
- Guthrie 1952 = W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Methuen & Co., London 1952².
- Hauer 1927 = J. W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*, vol. I, W. Kohlhammer, Stuttgart 1927.
- Heesterman 1964 = J. C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens» 8 (1964), 1-31.
- Kaelber 1978 = W. O. Kaelber, *The "Dramatic" Element in Brāhmanic Initiation: Symbols of Death, Danger, and Difficult Passage*, «History of Religions» 18, 1 (1978), 54-76.
- Kaelber 1981 = W. O. Kaelber, *The Brahmacārin: Homology and Continuity in Brāhmanic Religion*, «History of Religions» 21, 1 (1981), 77-99.
- Kajihara 2002 = M. Kajihara, *The Brahmacārīn in the Veda. The Evolution of the "Vedic Student" and the Dynamics of Texts, Rituals, and Society in Ancient India*, PhD dissertation (unpublished), Harvard University, Cambridge (Mass.) 2002.
- Karttunen 1989 = K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, «Studia Orientalia» 65, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989.
- Keith 1967 = A. B. Keith (transl.), *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya Saṃhitā*, Part 1: *Kāṇḍas I-III* (1914), Motilal Banarsidass, Delhi 1967².
- Manfredini-Piccirilli 1980 = si veda Plutarchus.
- Martina 1975 = Euripide, *L'Ippolito*, a c. di A. Martina, Loescher, Torino 1975.
- Mayrhofer 1956-1980 = M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1956-1980, 4 Bände.
- Mc Grath 2004 = K. Mc Grath, *The Sanskrit Hero. Karna in Epic Mahābhārata*, Brill, Leiden 2004.
- Neri-Pontillo 2015 = C. Neri, T. Pontillo, *Words Involving the Stem Brahman- Denoting the Achievement of Super-Human Status in Vedic and Sutta Pīṭaka Sources*, in T. Pontillo (ed.), *Patterns of Bravery. The Figure of the Hero in Indian Literature, Art and Thought*, «IT» 40 (2015), 151-194.
- Olivelle 1996 = P. Olivelle, *Dharmaskandhā and Brahmasaṃsthā: A Study of Chāndogya Upaniṣad 2.23.1*, «Journal of the American Oriental Society» 116, 2 (1996), 205-219.
- Paduano 2000 = Euripide, *Ippolito*, a c. di G. Paduano, BUR, Milano 2000.
- Parpola 2015 = A. Parpola, *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Pontillo 2007 = T. Pontillo, *Ascesi e sistema rituale come istituzioni anticamente*

- solidali: il caso dei Vrātya nell'India vedica ed epica*, «Annali della pontificia facoltà teologica della Sardegna» 16 (2007), 423-459.
- Pontillo 2016 = T. Pontillo, *Droṇa and Bhīṣma as Borderline Cases in Brāhmanical Systematization: A Vrātya Pattern in the Mahābhārata*, in I. Andrijačić, S. Sellmer (eds.), *On the Growth and Composition of the Sanskrit Epics and Purāṇas. Relationship to Kāvya. Social and Economic Context*, Croatian Academy of Sciences and Arts, Ibis grafika, Zagreb 2016, 205-246.
- Pontillo forthcoming = T. Pontillo, *Devayāna and Dyūtāna in Some Supposed Fragments of the So-Called Vrātya-Culture*, in Sh. Bahulkar, M. Witzel (eds.), *Proceedings of the 6th International Vedic Workshop, Kozhikode 7th-10th January 2014*.
- Porro 1997 = A. Porro, *Gli Ippoliti di Euripide: il dramma della conoscenza*, «Humanitas» 52 (1997), 331-347.
- Pugliese Carratelli 2001 = G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro "orfiche". Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Adelphi, Milano 2001.
- Renou 1962 = L. Renou, *Les Hymnes aux Marut, Études védiques et pāṇinéennes* 10, E. de Boccard, Paris 1962.
- Samuel 2008 = G. Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Sassi 2015 = M. M. Sassi, *Indagine su Socrate*, Einaudi, Torino 2015.
- Séchan 1911 = L. Séchan, *La légende d'Hippolyte dans l'antiquité*, «Revue des Études Grecques» 107 (1911), 105-151.
- Snell 1948 = B. Snell, *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, «Philologus» 97 (1948), 125-34.
- West 1993 = M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford 1971, trad. it. *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 1993.
- Zeitlin 1996 = F. I. Zeitlin, *Eros*, in S. Settis (ed.), *I Greci, Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. I: *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, 369-430.